
Colette Muller, Jean-René Bertrand, *Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France*

Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 314 p., (bibliogr., cartes).

Danièle Hervieu-Leger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1280>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2003
Pagination : 59-157
ISBN : 2-222-96732-5
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Danièle Hervieu-Leger, « Colette Muller, Jean-René Bertrand, *Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, document 122.37, mis en ligne le 10 novembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1280>

Le premier lieu de rencontre est celui de la guérison et de la conversion. Une place importante est accordée ici aux « religions à vocation thérapeutique » encore appelées « religions de guérison » : divers mouvements religieux, nés en Occident, qui font du traitement spirituel des maladies leur raison d'être (ex. Antoinisme, Église de scientologie, Alliance universelle, Invitation à la vie,...). La conversion est alors abordée en tant qu'elle représente l'un des principaux modes d'accès à ces pratiques religiothérapeutiques. Les exemples développés portent tous sur des mouvements religieux chrétiens.

Une seconde partie, particulièrement intéressante, aborde de nouveaux lieux de rencontre entre religion et maladie. Des voies innovantes sont explorées comme : les conduites de patients français de diverses origines religieuses à l'égard de leurs ordonnances et de leurs médicaments ou encore les modèles du bien-être mis en jeu dans les pratiques dites « New Age » en Californie.

La troisième partie concerne les usages sociaux et politiques du religieux thérapeutique. Est-il utile de rappeler combien le religieux, le thérapeutique et le politique sont intimement liés ? Rien de très nouveau n'est avancé dans ce domaine si ce n'est la réflexion menée au sujet des niveaux d'analyse du religieux en vue d'une exploration des paliers intermédiaires entre le micro et le macrosocial.

Enfin, la quatrième partie s'intéresse aux « religio-thérapies » en tant qu'elles soignent les représentations de la maladie. Les AA. semblent être ici en majorité des cliniciens – la fonction ou le rattachement institutionnel de chacun des AA. de l'ouvrage ne sont malheureusement pas mentionnés. Les exemples développés vont d'un ministère chrétien de la voyance au Cameroun jusqu'à la divination en pays mossi en passant par des consultations transculturelles en France.

J.B. conclut l'ouvrage sur un ton très personnel, en rappelant qu'il ne peut s'agir là uniquement de préoccupations d'ordre intellectuel – étant entendu qu'il est aussi médecin. Il élargit la question du rapport entre religieux et thérapeutique sous la forme d'une mise au point tout à fait stimulante au sujet du corps humain : il invite à distinguer le corps-objet, qui est au centre des sciences de la nature et le corps-sujet, ou corps vécu, tel que le malade le conçoit. En réaffirmant que soigner n'est pas guérir, il tient à replacer la religion du côté du « prendre soin » du malade mais pas de celui de la guérison. Finalement il appelle les anthropologues à être « modestes et lucides » dans leurs

propos concernant la maladie et sa guérison en privilégiant finalement les « inexorables lois de [leur] corps » : corps-objet ou corps vécu ?

Tous les AA. s'inscrivent dans une réflexion sur le religieux dans le rapport à la maladie dans un contexte contemporain, ce qui constitue l'intérêt du livre. On peut toutefois se demander si tous entendent la même chose par « religion », plusieurs préférant parler de « religiosité ». L'usage des termes « sacré » et « profane » par R.M. dans l'introduction et repris par plusieurs AA., est par ailleurs quelque peu regrettable puisqu'il relance, sans l'aborder de front, la question largement débattue par les anthropologues des religions de la pertinence d'une telle opposition. Une historiographie plus systématique des travaux relatifs à cette interface religion/maladie aurait d'ailleurs été tout à fait bienvenue en introduction. On peut également regretter que les débats et discussions qui eurent lieu durant le colloque organisé par l'AMADES (Anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé, Aix-en-Provence) à Montréal en août 2000 ne figurent pas sous une forme ou une autre – le colloque lui-même n'est d'ailleurs pas mentionné. Notons enfin que les textes sont très disparates dans leur forme : depuis l'exposé de cas cliniques jusqu'à des analyses postmodernes – ce qui contribue aussi à la richesse de l'ouvrage.

Véronique Duchesne.

122.37

MULLER (Colette),
BERTRAND (Jean-René).

Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France. Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 314 p., (bibliogr., cartes).

Pour l'analyse des formes de l'institutionnalité que révèle aujourd'hui le paysage catholique français, cette enquête conduite par deux géographes sur la présence des catholiques dans l'espace français offre un matériau empirique précieux, utilement présenté dans une série de cartes et de graphiques, et finement commenté. Deux observations principales s'imposent aux auteurs. La première est que les dispositifs classiques qui organisaient la socialisation des catholiques – paroisses, mouvements, patronages, mouvements de dévotion, congrégations – sont dans un état catastrophique. Le diagnostic n'est pas neuf : pratiquants rares, militants clairsemés, prêtres vieillissants, il y a longtemps que les enquêtes sociologiques l'ont lesté de chiffres accablants. L'enquête géographique la plus récente confirme l'aggravation de toutes les tendances repérées depuis longtemps. La

seconde observation est nettement plus neuve : les lieux institutionnels administrés par l'Église sont désertés, les bâtiments sont vides, mais il y a pourtant de la sociabilité catholique en France. Celle-ci se déploie dans une nébuleuse de petits groupes et de réseaux connectés, de façon plus ou moins lâche, à des structures organisées : mouvements spirituels, communautés nouvelles, "nouvelles paroisses" fédérant des initiatives largement autogérées, ONG chrétiennes, centres de dévotion attachés à des lieux de pèlerinage etc. L'inventaire des modalités de la présence territoriale de ces groupes dispersés livre un paysage régionalement différencié jusqu'à un certain point, mais marqué partout par la dissémination, la discrétion et la mobilité. Un trait commun à ce paysage est l'engagement important de permanents et bénévoles laïques. Cette dissémination s'accorde avec des formes nouvelles de mobilisation venues "d'en bas" : celles-ci sont couramment le fait d'initiatives individuelles ou collectives locales, prises en fonction des affinités, solidarités, expériences partagées ou intérêts communs que les acteurs font valoir eux-mêmes, sans référence ou en référence souvent ténue à des orientations pastorales prescrites par des autorités institutionnelles. Résumant les conclusions de leur enquête, les deux géographes peuvent avancer que des catholiques sont présents "partout, en petits, et parfois très petits nombres", sur l'ensemble du territoire, mais qu'ils ne sont "certainement plus là où l'Église les a longtemps attendus et les y attend peut-être encore". Obligés, faute de pouvoir livrer un tableau exhaustif, de "s'en tenir aux marques des dynamismes récents et visibles autour des comportements spirituels, communautaires et pèlerins qui, aujourd'hui sont les formes les moins convenues et les plus créatives de l'expression de la foi", C.M. et J.-R.B. invitent à une réflexion sur la "double mobilité des catholiques" : ceux-ci, "d'une part, élaborent ou répondent à des propositions des plus variées, adoptant au-delà de tous les formalismes, des conduites personnelles construites dans un foisonnement d'offres et de demandes plus ou moins cohérentes"; d'autre part, ils vont "chercher sans crainte de déplacer ici ou là, les engagements qui leur conviennent pour une durée à leur libre convenance". (pp. 310-311)

Ce tableau géographique documenté de la présence territoriale des catholiques en France éclaire, sur son mode propre, ce que j'ai appelé, pour ma part, le modèle "pèlerin" de la religiosité contemporaine.

Danièle Hervieu-Léger.

122.38

NABERT (Nathalie).

Les Larmes, la nourriture, le silence. Paris, Beauchesne, 2001, VI-154 p. (préface par le cardinal Paul Poupard) (coll. « Spiritualité cartusienne. Thèmes », 1).

N.N., doyen de la Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris, y enseigne la littérature médiévale. Elle y a aussi créé, en 1998, un « Centre de Recherches et d'études de spiritualité cartusienne ». À l'occasion du neuvième centenaire de la mort de (saint) Bruno de Cologne, fondateur de la Chartreuse, elle publie dans le cadre de recherche susdit l'ouvrage ici recensé, premier d'une collection de « Spiritualité cartusienne ».

Dans la Préface, le cardinal Poupard cadre le problème posé par l'entreprise cartusienne : « le chartreux sait, écrit-il, qu'il ne lui en sera donné que plus tard d'être illuminé de la *lumière de gloire*. Aussi soumet-il son visage à une lente purification par les larmes tout en se nourrissant en silence du murmure de la Parole qu'il habite » (p. V). L'accent porte, ici, sur l'ascèse du silence à l'abri d'une Parole (les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament) dont graduellement le priant s'empare et se nourrit dans les larmes, la nature eschatologique de l'illumination se trouvant soulignée fortement par le même commentateur.

N.N. nous semble pousser plus loin l'analyse, lorsque – en divers passages de son travail – elle relie cette ascèse « du silence » au cadre du « désert » de Chartreuse (la Grande Chartreuse et de plus d'un autre établissement de cet ordre), au genre de vie semi-érémétique, à la communion fraternelle dans diverses activités (la liturgie communautaire, entre autres), au silence à proprement parler (!) – des paroles, des gestes, des mouvements – et au labeur, non seulement celui intérieur du silence même, mais encore celui du travail manuel, tant en cellule que collectivement, et encore à ce silence métaphorique que constitue pour les moines le renoncement à toute activité apostolique. Pour N.N., le silence cartusien se manifeste aussi dans les détails d'une architecture : sur toutes ces choses, on verra les développements de la troisième partie de l'ouvrage (« Le Silence ») ; il apparaît assez clairement dans ces pages que toutes les autres ascèses dont s'entourait la vie de prière et sa visée d'union familière à Dieu au centre de la vie cartusienne ne constituent ni empêchements ni contradictions, mais autant de préparations à l'accueil *hic et nunc* de l'éventuelle illumination mystique. La vie spirituelle ascétiquement régulée revêt, en ses avancées dans l'extraquotidien, des fonctions d'horizon